Der Ring in der Sage, im Märchen, in der Novelle, im Drama, im Recht.

Von Alfred Stern.

Die folgende Untersuchung kann angesichts des Reichtums des Stoffes nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Sie will nur einen bescheidenen Beitrag zur Beleuchtung eines Gegenstandes bieten, der in der mündlichen und schriftlichen Überlieferung vieler Völker in alter und neuer Zeit unter mannigfaltigen Formen häufig wiederkehrt. Dabei wird man sich wesentlicher Unterschiede der Gattungen dieser Überlieferung, wennschon die Grenzen mehrerer derselben fließend sind, immer bewußt bleiben müssen. Die Sage, mit Johannes Bolte (IV, 36 ff.) zu sprechen, will in der Regel „Wirklichkeit geben, ... sie klammert sich gleich der Epheuranke an geschichtliche Ereignisse und Personen oder an einen bestimmten Gegenstand aus der Umgegend, einen Berg, See, Baum, ein Gebäude an. Das Märchen kümmert sich nicht um die Bedingungen irdischen Geschehens . . . es ist zeitlich und örtlich nicht gebunden und verzichtet meist sogar auf eine genaue Benennung seiner Personen." In der literarischen Kunstform der Novelle, die Sagen- und Märchenstoffe verwertet, schaltet der Erzähler, dem es auf geistreiche Unterhaltung seiner Zuhörer ankommt, je nach Bedürfnis in freier Weise mit dem überkommenen Stoff. In noch höherem Grade gilt dies vom Drama, das, oft auf dem Umweg über die Novelle, sich reizvoller Motive der Sage oder des Märchens bemächtigt. Ein Gebiet für sich ist das des Rechtes, auf das hier nur kurz als Anhang hingewiesen werden soll.

Als Goethe in dem Märchen „Die neue Melusine" einem goldenen Fingerring verborgene Zauberkräfte, wie die, seine Träger zu verkleinern oder zu vergrößern, zuschrieb, griff er damit auf ein uraltes Motiv zurück. Das Märchen vom „Zauberring" stammt unzweifelhaft aus Asien und zwar, in Verbindung mit der Erzählung von der Dankbarkeit der Tiere gegen ihren Wohltäter, aus dem buddhistischen Indien [1]). Es wird, sei es von Südwest-Asien zum

[1]) Theodor Benfey I, 211 ff. Reinhold Köhler I, 63 ff. Aarne 3—78: Das Märchen vom Zauberring. Bolte-Polívka II, 451 ff. zu Grimm 104a „Die treuen Tiere".

Balkan, sei es dank dem Einbruch der Mongolen über Rußland, verhältnismäßig früh nach Europa gekommen sein. Allein als ursprünglicher Zaubergegenstand erscheint nicht sowohl ein Ring als vielmehr ein Stein. Es ist das in so vielen buddhistischen Legenden vorkommende Juwel (cintâmani), durch das man alles erhält, was man denkt (Benfey, I, 212). Erst nach späterer Umformung des Märchens wird dieser Stein, vielleicht weil der Held des Märchens ihn so bequemer handhaben konnte, in einen Ring gefaßt. Möglicherweise gelangte man auch dadurch von einem runden Stein zu einem Ring, daß man sich den Stein, wie er auf finnischem Gebiet fast immer im Märchen erscheint, durchbrochen vorstellte (Aarne 44).

Nach weitverbreiteter Vorstellung, die in Betracht des Schlangenkultus gleichfalls auf indischen Ursprung zurückweist, findet sich der Wunderstein im Kopf der Schlange (Benfey I, 214, 215; Hertel 191, 242, 249) [2]). Statt des Kopfes der Schlange wird in dem neugriechischen Märchen „Aschenbrödel" (Kretschmer No. 11) die Zunge der Schlange genannt, unter welcher der Zauberring verborgen ist. Nach einer Version der Hinterindier befindet sich „der Wunderring" im Kopf eines Krokodils (Aarne 37), nach dem Zigeunermärchen „Der Drachentöter" (Aichele No. 56) findet sich der „Diamantstein" im Schädel eines Drachen. Eine stärkere Variante, die das Märchen bei seiner Wanderung nach dem Okzident erlitt, besteht darin, daß der Schlange ein Hahn unterschoben wird. Dies ist der Fall in Basiles Pentamerone II, 133 ff. „La Pietrà di Gallo".

Eine höhere Kulturstufe setzt schon die Umformung des Ringes mit dem Wunderstein in einen Siegelring voraus. Auf diesem befindet sich nach häufig vorkommender Tradition eine schwer zu entziffernde Geheimschrift (Kreutzwald 251: „Der Nordlandsdrache"). Ein uralter Zug des Märchens ist, daß der Zauberring dem Besitzer durch Diebstahl oder sonstwie verloren geht, häufig dabei ins Wasser fällt und von einem Wassertier, gewöhnlich einem Fisch, verschluckt wird. Die Art und Weise seiner Wiederauffindung ist verschieden. Entweder wird er von den dankbaren Tieren, wie Katze, Hund, Frosch wiedergeholt (Benfey I, 216 nach Kâdiris Tûtinâmah. Varianten bei Aarne 48, 54), oder ein Fischer findet ihn im Bauch des gefangenen Fisches (Kalidasa, Sakuntala; Kretschmer No. 11; bei Bolte-Polivka IV, 392 Hinweis auf den arabischen Seif-Roman, in dem Seif den ins Wasser

[2]) [Über die Schlangensteine s. W. R. Halliday, Folklore studies ancient and modern (London 1924), 132 ff.]

gefallenen Zauberring des Königs aus dem Bauch eines Fisches erhält, und Parallelen dazu). Mitunter speit der dankbare Fisch oder die dankbare Kröte den ins Wasser gefallenen Ring aus, wie in dem sizilianischen Märchen „Die Geschichte von Carruseddu“ (Gonzenbach No. 83) und in dem ungarischen Märchen „Feuerprinzessin Goldhaar“ (Sklarek No. 11). Fraglich mag es erscheinen, ob mit dem Auffinden des Ringes im Bauch eines Wassertiers das türkische Märchen „Der Obersterndeuter“ (Giese No. 21) irgendwie zusammenhängt. Hier wird der dem Padischah gestohlene kostbare Ring, übrigens (wie in anderen zu erwähnenden Fällen) kein Zauberring, im Bauch einer Gans gefunden, der ihn die von dem Hodscha entdeckten Diebe auf seinen Rat zu fressen gegeben haben. Eine Variante dazu ist, daß in dem nordischen Märchen „Der Kohlenbrenner“ (Asbjörnson I, 115) der Kohlenbrenner, nach Entdeckung der Diebe, um sie zu schonen, den dem König gestohlenen Ring in einem Brei einem Eber zu verschlucken gibt, der dann geschlachtet und in dessen Magen der Ring gefunden wird. Abweichend ist die Form des schon erwähnten ehstnischen Märchens „Der Nordlandsdrache“. Hier wird der gestohlene Ring dem in einen Vogel verwandelten Dieb von einem Adler, in den die frühere Eigentümerin sich verwandelt, entrissen.

Eine Abwandlung des Motivs vom Verlust des Ringes ist die Vorstellung, daß sein Eigentümer absichtlich sich desselben entäußert. So wirft in den beiden sizilianischen Märchen „Die Geschichte von Cicu“ und „Die Geschichte von Caruseddu“ (Gonzenbach No. 30 u. 83) die Königstochter ihren Ring freiwillig in den Strom. So verkaufen in dem chinesischen Märchen „Warum Hund und Katze sich feind sind“ (Wilhelm No. 14) Mann und Frau für wenig Geld ihren goldenen „Glücksring“, dessen geheimnisvolle Kraft („wer ihn besaß, hatte immer genug zu leben“) sie nicht kennen und den sie mit Hilfe von Hund, Katze und Maus zurückerhalten. Übrigens ist die chinesische Fassung des ohne Zweifel aus Indien nach China gelangten Märchens insofern unvollständig, als hier, was auch bei anderen volkstümlichen Varianten der Hauptform des Märchens der Fall ist (s. Aarne 57 ff.), für Dankbarkeit der Tiere gar kein Grund vorliegt. Häufig geschieht die Selbstentäußerung des Zaubergegenstandes, vor allem des Ringes, aus Furcht vor irgendwelchem mit ihm verbundenen Unheil. Diese Vorstellung liegt auch der Erzählung Herodots vom Ring des Polykrates zugrunde. Indessen tritt hier, wie Aly S. 91 mit Recht bemerkt, eine psychologisch und

ethisch orientierte Motivierung anstelle des naiven volkstümlichen Glaubens. Diese neue tiefere Motivierung der Tatsachen setzt die bei Herodot aus dem alten Märchen umgestaltete Novelle in nahe Beziehungen zu der bekannten, von ihm überlieferten Unterhaltung des Kroisos mit Solon. Zu der vorausgesetzten Kernerzählung ist bei Herodot sodann als historische Klammer die Person des Ägypterkönigs Amasis hinzugefügt. Damit erhielt Schiller alle notwendigen Elemente für seine Ballade.

Eine bemerkenswerte Stellung nimmt, ursprünglich in der morgenländischen Literatur, der Siegelring des Königs Salomo als Zauberring ein. In Josef von Hammer-Purgstalls Sammlung arabischer, persischer, türkischer Sagen „Rosenöl" I, 170 ff. wird erzählt, wie Salomo „kraft seines Siegelringes, dem der Name Gottes und die Formeln der Macht und der Herrschaft eingegraben waren", die Dschinnen und Peris beherrschte, wie es dem Listigsten der Dämonen gelang, sich des Ringes zu bemächtigen, wie er aber schließlich auf den Ring Verzicht leistete und Salomo beim Mittagsmahl ihn im Bauche eines Fisches (vgl. oben S. 107) wiederfand. In der Sammlung Gustav Weils „Biblische Legenden der Muselmänner" S. 231 läßt Salomo vier ihm von den Engeln geschenkte Steine zusammensetzen und einen Siegelring daraus herstellen, „um jeden Augenblick von seiner Herrschaft über das Tier- und Geisterreich, über die Erde und den Wind Gebrauch machen zu können". Auch hier (S. 271 ff.) geht der Ring und seine Macht Salomo verloren, bis er gleichfalls von einem Fisch verschlungen und beim Verzehren desselben von Salomo wiedergefunden wird. Selbstverständlich wird auch in der arabischen Sammlung „Tausend und eine Nacht" des Siegelrings Salomos gedacht (17. Nacht I, 147: „Bei der Wahrheit dessen, was auf dem Siegelring Salomos steht"). In einem von J. von Hammer und von Zinserling I, S. 311, aus dem Französischen ins Deutsche übersetzten Stück von „1001 Nacht" wird der Ring Salomos, der mit diesem Ring am Finger in einer Insel der sieben Meere begraben liegt, gesucht (s. Kreutzwald 365). Für die Fernwirkung der Überlieferung von der Wunderkraft des Siegelrings König Salomos bietet das obengenannte ehstnische Märchen „Der Nordlandsdrache" ein klassisches Beispiel. Denn von dem daselbst erwähnten Zauberring heißt es ausdrücklich: „Der Ring war vor alters Eigentum des Königs Salomo, des weisesten der Könige, unter dessen Regierung die weisesten Männer lebten. Doch ist es bis auf den heutigen Tag nicht kund geworden, ob der

Ring durch göttliche Kraft oder durch Menschenhände entstanden ist, es wird behauptet, daß ein Engel dem weisen Könige den Ring geschenkt habe." Auch Klemens Brentano hat sich in seinem Märchen „Gockel, Hinkel und Gackeleia" „den köstlichen Ring Salomonis mit seinem funkelnden Smaragd und den wunderbaren darauf eingeschnittenen Zügen" nicht entgehen lassen. Bei einer Drehung am Finger und beim Aussprechen der Zauberformel

„Salomon du weiser König,
Dem die Geister untertänig" usw.

erfüllt der Ring alle von dem Träger gehegten Wünsche. Übrigens hat Brentano offenbar einzelne Züge, wie daß „der Zauberstein sich ursprünglich im Kopf des Hahns" Alektryo befindet, daß ein paar jüdische Kaufleute sich seiner bemächtigen, mit leichten Abänderungen Basiles „Pentamerone" entlehnt [3]).

Fragt man, welche bestimmten Wunderkräfte dem Zauberring eigen sind, so ist unzweifelhaft die erste und am häufigsten vorkommende die der augenblicklichen Erfüllung irgend eines von dem Träger des Ringes gehegten oder geäußerten Wunsches. Die Beispiele dafür sind in solcher Fülle vorhanden, daß eine Aufzählung im einzelnen kaum möglich ist. Mitunter kann der Zauberring diese seine Kraft erst äußern, wenn er von der rechten Hand abgenommen und „an den Goldfinger der linken Hand" gesteckt wird. So in dem ungarischen Märchen „Eisenkopf" (Sklarek No. 15). Häufig bedarf es erst einer Umdrehung des Ringes am Finger, um den Wunschzauber wirken zu lassen. So in Grimms Märchen „Der Trommler" (No. 193, vgl. Bolte-Polívka III, 406 ff.), wo die Königstochter durch Drehung des Wunschrings einen Teich austrocknet, einen Wald abholzt, sich mit dem Trommler vor das Stadttor versetzt, sich glänzende Kleider verschafft. In dem sizilianischen Märchen „Die Geschichte von dem Seminaristen, der die Königstochter erlöst" (Gonzenbach No. 63), füllen sich dem Seminaristen Peppino die Taschen mit Gold, sobald er den von der unerlösten Königstochter ihm geschenkten Zauberring dreht, bis er den ihm bestimmten Zeitpunkt, an dem er sich wieder in der Unterwelt bei ihr hätte einfinden sollen, versäumt. In dem ungarischen Märchen „Der Königssohn, der sich nach der Unsterblichkeit sehnte" (Sklarek No. 1), befähigt die Drehung des von der Königstochter dem Königssohn ge-

---

[3]) [Über den Ring Salomos s. Testamentum Salomonis ed. McCown S. 100*f.; Ganschinietz bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. I A, 838 f.; Rud. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros (1931), 110.]

schenkten Ringes, sofort an dem von ihm gewünschten Ort zu sein. Wie der Zauberring dazu dient, die Bewegung von einem Ort zum andern über alle Begriffe zu beschleunigen, so kann er in einem anderen Fall auch bewirken, daß sein Träger „Schritt vor Schritt kaum vom Fleck kommt". So in dem ungarischen Märchen „Prinz Johann und Prinzessin Windhauch" (Sklarek No. 9).

Nicht selten bewirkt die Drehung des Ringes das Erscheinen dienstbarer Geister, durch welche die Erfüllung irgendwelcher Wünsche vollzogen wird: so in Grimms Märchen „Der starke Hans" No. 166, vgl. Bolte-Polívka III, 274. In dem Zigeunermärchen „Der Kaisersohn mit der Sehergabe" (Aichele No. 48) tritt der dienstbare „Herr" aus dem gedrehten Ring selbst hervor. Ebenso springen in dem ungarischen Märchen „Der wundersame Ring" (Rona-Sklarek No. 23) aus dem dreimal gedrehten, von dem Drachen dem Jüngling geschenkten Ring drei Riesen heraus, die sofort seine Befehle ausführen. In einem anderen ungarischen Märchen „Der kleine Ziberda" (Sklarek No. 18) sind es nur zwei Riesen, welche die gleiche Rolle spielen, denen dann aber zwölf andere aus einem gerüttelten Zauberlämpchen, gleich dem Aladdins, zu Hilfe kommen. Eine Variante bietet das griechische Märchen „Von den drei dankbaren Tieren" (Hahn No. 9, vgl. die Anmerkungen II, 202 ff. und Köhler 440, 441). Hier hat der Jüngling den von dem dankbaren Schlangenvater ihm geschenkten Siegelring nicht zu drehen, sondern er hat an dem Siegel zu lecken, damit „ein schwarzer Mann" erscheine, der alle seine Wünsche ausführt.

Eine andere Eigenschaft des Zauberrings besteht darin, dem Träger übernatürliche Kraft zu verleihen. So in dem deutschen Märchen „Der Königssohn, der sich vor nichts fürchtet" (Grimm No. 121, vgl. Bolte-Polívka III, 1). Hier handelt es sich allerdings nicht um einen Fingerring, sondern um einen Armring. Ein Fingerring, der, wenn er gedreht wird, „die Kraft von 100 Männern verleiht", wird in dem böhmischen Märchen „Von der Mutter und ihrem Sohn" (Wenzig 144 ff.) und zwar gleich in doppelter Gestalt als Geschenk einer „Heiligen" und einer „Prinzessin" erwähnt. In dem ungarischen Märchen „Abend, Mitternacht und Morgendämmerung" (Rona-Sklarek No. 16) verleiht der von der durch einen Drachen gefangen gehaltenen Königstochter dem Burschen „Morgendämmerung" geschenkte Ring bei einer Drehung am Finger siebenfache Stärke.

Eine dritte wunderwirkende Kraft des Ringes, d. h. des in ihn

gefaßten Steines äußert sich darin, daß er bei einer Drehung den Träger wie die Tarnkappe unsichtbar, bei einer zweiten Drehung wieder sichtbar macht. Diese Annahme liegt der Erzählung von Gyges und seinem Ring zu Grunde. Wie bekannt, bietet Plato in seinem Staat, Buch II, die ältere volkstümliche Fassung des Märchens, während sich bei Herodot I, 8—14 eine abgerundete, aber an großen Unklarheiten leidende Novelle findet (Aly 34, 229). Beide Quellen hat Hebbel zur Formung seines Dramas „Gyges und sein Ring" miteinander vereinigt. In dem oben erwähnten ehstnischen Märchen „Der Nordlandsdrache" finden sich die einzelnen Kräfte des Zauberrings, jeden Wunsch zu erfüllen, überirdische Kraft zu verleihen, unsichtbar zu machen, samt und sonders vereint und noch dazu die Kraft, den Träger in einen Vogel zu verwandeln und gegen scharfe Gegenstände, Wasser und Feuer zu schützen.

Noch manche andere Wunderkräfte werden dem Zauberring angedichtet. In dem ungarischen Märchen „Der grünbärtige König" (Rona-Sklarek No. 104) eröffnet der von dem aus einer Goldente verwandelten schönen Mädchen dem Königssohn geschenkte Ring bei seiner Drehung am Finger verschlossene Tore [4]). Die französischen Vorstufen der Boccaccioschen Parabel von den drei Ringen aus dem XIII. Jahrhundert und die Gesta Romanorum schreiben dem echten Ring die Kraft zu, alle Krankheiten zu heilen oder sogar Tote zum Leben aufzuerwecken (Lee 6, 7, 8). Ähnliche Kräfte, Auferweckung aus dem Schlaf, in den die Helden verzaubert werden, Wiederlebendigmachen hat der Ring, durch den drei heilende Tropfen fließen, oder der beim Trinken dreimal unter die Trinkschale gehalten werden muß, in dem irischen Volksmärchen „Diormuid Donu und die Zauberflöte" und „Fion im Lande der Riesen" (Müller-Lisowski No. 11, 12). In dem deutschen Märchen „Der Räuber und seine Söhne" (Grimm 1843 No. 191 bei Bolte-Polívka III, 369 ff.), das in einem seiner Teile so viele Züge mit der Polyphemsage gemein hat, sucht der geblendete Riese den alten Räuber dadurch in seine Gewalt zu bringen, daß er ihm einen goldenen Ring schenkt, der seinen Träger zwingt, unaufhörlich zu rufen: „Hier bin ich, hier bin ich!" Abziehen läßt sich der Ring nicht; erst als der Finger, an dem er sitzt, mit den Zähnen abgebissen wird, hört der Zauber auf und der Räuber entkommt. In dem sizilianischen Märchen „Von dem Schäfer, der die Königstochter zum La-

[4]) [Vgl. O. Weinreich, Gebet und Wunder (1929) S. 182.]

chen brachte", zwingt der von dem Schäfer gefundene Zauberring den Träger, wenn er ihn an den Ringfinger der rechten Hand gesteckt hat, unaufhörlich fürchterlich zu niesen (Gonzenbach No. 31). Gewissermaßen ein Gegenstück findet sich in dem schwedischen Märchen „Der Goldring und die Kröte, die Goldkette und die Schlange" (Oberleitner 359), in dem nach dem Wunsch einer der drei dankbaren Jungfrauen der armen Stieftochter der bösen Hexe jedesmal, wenn sie niest, ein goldener Ring auf ihrem Finger hervorkommt. (Eine Variante dazu ebenda 142 ff. „Das schöne Hirtenmädchen" und 165 „Jungfrau Swanhwida und Jungfrau Räfrumpa": dem Mädchen entfällt jedesmal wenn es lacht ein goldener Ring aus dem Munde.) In dem griechischen Märchen „Die Zwillingsbrüder" (Hahn No. 22) hat der von der Prinzessin dem Fremden gegebene Ring die Kraft, das Wasser in Eis zu verwandeln, sodaß er das von dem König ihm aufgegebene Probestück bestehen kann: drei Stunden lang zu reiten, in jeder Hand einen Becher mit Wasser gefüllt, ohne einen Tropfen zu verschütten.

Als Schutzring figuriert der Ring in der Tyrolersage vom Zwergkönig Laurin, der im Kampf durch den Ring gefeit wird. Aus dieser Zwergsage hat Fouqué einige der besten Motive für seinen Roman „Der Zauberring" entnommen. In gewissem Sinn ist auch der Ring, den in dem französischen Märchen „Die armen Seelen" (Tegethoff No. 47) Isabeau von den armen Seelen geschenkt bekommen hat, ein Schutzring. Denn sobald sie ihn ansteckt, wird ihre böse Stiefmutter gezwungen, ihren Stock fallen zu lassen und sich eiligst in ihren Garten zu entfernen. Ebenso dient der Zauberring als Schutz gegen Böses in „Aladdin, oder die Wunderlampe", jener berühmten Buch-Variation des volkstümlichen Märchens in „Tausend und eine Nacht", deren Urheber es mit Einflechtung fremder Märchenstoffe in eine umfangreiche poetische Erzählung verwandelt hat (Aarne 61 f.). In diesem Zusammenhang mag erwähnt werden, daß der Ring wie der Knoten abergläubischen Vorstellungen nach häufig als Amulett gegen Hexen und böse Geister oder als Hindernis gegen Entweichen der Seele und Eindringen von Dämonen gilt (Beispiele bei Frazer, Der goldene Zweig, abgekürzte Ausgabe, deutsche Übersetzung (1928), 334—355, vgl. Frazer, The golden bough im Index unter Ring, Rings).

Der Zauberring kann auch enger gemacht werden: so in dem chinesischen Märchen „Der Affe Sun Wu King" (Wilhelm No. 100), wenn der Affe unfolgsam ist. Dafür setzt Hauff in seinem

Märchen „Der junge Engländer" ein sich verengerndes Halstuch „mit allerlei wunderbaren Zeichen" ein; das „Sichzusammenziehen" des Ringes verwendete auch Goethe in seinem Märchen „Die neue Melusine".

Der Idee, daß der Zauberring Unheil mit sich bringen könne, ist schon oben bei dem Hinweis auf die Erzählung von Polykrates gedacht worden. So ist der aus dem Rheingold geglühte Ring Alberichs in Richard Wagners „Ring des Nibelungen" zugleich Symbol der Macht und mit einem Fluch beladen (vgl. Simrock, Handbuch der Mythologie[4] (1874), 59 über den Goldring des Zwerges Andwari aus dem Niflunghort). In dem albanesischen „Schneewittchen" (Hahn No. 103) führt ein an den Finger gesteckter Ring, der die Stelle des vergifteten Apfels in dem deutschen Märchen vertritt, den Tod (oder Scheintod) herbei. Das gleiche findet sich in dem sizilianischen „Maria, die böse Stiefmutter und die sieben Räuber" (Gonzenbach No. 2) und in dem wallachischen „Der Zauberspiegel" (Schott No. 5). Weitere Parallelen aus dem Polnischen, Großrussischen, Litauischen bei Bolte-Polivka I, No. 53. Eine mildere Form ist, daß der in den Ring gefaßte Zauberstein, wenn er trübe wird, oder daß der Ring, wenn Blut aus ihm fließt, den Tod eines geliebten Wesens ankündigen soll, wie in dem sizilianischen Märchen „Die beiden Fürstenkinder von Monteleone" (Gonzenbach No. 7), oder in dem Zigeunermärchen „Der schöne Petrus" (Aichele 231, No. 52). Umgekehrt kündigt ein helleres Leuchten des Steines im Ring in dem sizilianischen Märchen „Von einem mutigen Königssohn, der viele Abenteuer erlebte", der Königstochter die Nähe des als Schneiderburschen verkleideten Königssohnes an (Gonzenbach No. 61).

Die schönste Steigerung der Annahme einer wunderwirkenden Kraft des Ringes bietet die Ringparabel, die Lessing im Nathan der Novelle Boccaccios (1. Tag, 3. Novelle) entnahm, wo sie nach mancherlei der Tendenz nach verschiedenen früheren Fassungen künstlerisch geformt war[5]).

Endlich möge noch der einem Ring oft zugeschriebenen Fähigkeit der Verzauberung und Entzauberung gedacht werden. So verbirgt sich in dem irischen Märchen „Der Königssohn und der Vogel

[5]) Gaston Paris, La parabole des trois anneaux (La Poésie du moyen âge (Paris 1895) II, 131—163). — Hugo Schuchardt, Die Geschichte von den drei Ringen (Romanisches und Keltisches (Berlin 1866), 66—73). — Lee, S. 6ff. — Erich Schmidt, Lessing[2] (1899) II, 327.

mit dem lieblichen Gesang" (Müller-Lisowski No. 28) der König in den Stein des Ringes, der am Finger seiner Tochter steckt und springt aus ihm heraus, als Ceart ihn ins Feuer wirft. So verwandelt im griechischen Märchen „Goldgerte" (Hahn No. 7, vgl. die Anmerkungen S. 200 ff.) der von dem Königssohn dem Kaufmann überlieferte, von diesem seiner jüngsten Tochter geschenkte und von ihr in ein Wasserbecken geworfene Ring die herbeigeflogene Taube in den Königssohn. Etwas ähnliches, nur umgekehrt, findet sich in dem serbischen Märchen „Der Teufel und sein Lehrjunge" (Karadschitsch No. 6, vgl. Benfey I, 412, 413 und Bolte-Polívka II, 61—67 zu Grimm No. 68 „De Gaudeif und sien Meester", Aarne-Thompson No. 325 „Der Zauberer und sein Schüler"). Hier verwandelt sich die Taube, das ist „der Knabe", in einen Ring am Finger der Königstochter; des Nachts aber wird der Ring ein schöner Jüngling, der am Tag wieder zum Ring wird. Das gleiche geschieht in dem italienischen Märchen „Der Zauberlehrling" (Tegethoff No. 27 nach Straparola). In dem nordischen Märchen „Bauer Wetterbart" (Asbjörnsen III, 85 ff.) verwandelt sich Hans, des Bauern Sohn, in einen goldenen Ring, den die Prinzessin an den Finger steckt. Das gleiche Motiv findet sich in dem lettisch-litauischen Volksmärchen „Die Teufelskünste" (Böhm und Specht No. 13). Der von Benfey behauptete indische Ursprung dieser ganzen Märchengruppe wird auch von Bolte (a. a. O. S. 67) nicht geleugnet.

Eine zweite Reihe vom Vorkommen des Ringes in der Sage, im Märchen, in der Novelle, im Drama charakterisiert sich dadurch, daß er als Erkennungszeichen eine große Rolle spielt [6]). Auch hier sieht man sich auf den Orient als Urheimat der Überlieferung hingewiesen. In Kalidâsas „Sakuntala" dient der Ring als Erkennungszeichen zur Lösung des dramatischen Konfliktes. Eine nicht geringere Bedeutung hat der von der Hand Rakschasas, des Kanzlers des entthronten Königs Nanda, stammende Siegelring in dem wahrscheinlich dem VIII. Jahrh. v. Chr. angehörigen Drama Visakhadattas „Des Kanzlers Siegelring" (aus dem Sanskrit übersetzt von Ludwig Fritze, 1886, Reclam No. 2249). In dem indischen Märchen „Ritambawati" (Hertel No. 24) ist es

[6]) [Vgl. Alfred Hähnle, Γνωρίσματα (Diss. Tübingen 1929), 143.]

der gestohlene goldene Fußring seiner Frau, den der Karawanenbesitzer Anantakriti als solchen erkennt, was dann zu ihrer Verstoßung und zu ihrer Hingabe an den Schelm „Streitdorn“ führt.

In I. Mosis Kap. 38: „Juda Blutschande mit der Thamar“ sagt Thamar (nach der Lutherischen Bibelübersetzung) zu ihrem Schwäher Juda: „Was willst du mir geben, daß du bei mir liegest? Er sprach: Ich will dir einen Ziegenbock von der Herde senden. Sie antwortete: So gib mir ein Pfand bis daß du mirs sendest. Er sprach: Was willst du für ein Pfand, das ich dir gebe? Sie antwortete: Deinen Ring und deine Schnur und deinen Stab, den du in den Händen hast“ [7]). Da gab er's ihr und lag bei ihr. Und sie ward von ihm schwanger.“ Als Juda darauf zur Auslösung des Pfandes den Ziegenbock sendet, wird Thamar nicht gefunden. Erst nach drei Monaten gibt sie sich zu erkennen. Sie soll als Hure verbrannt werden, sagt aber, sie sei von Juda schwanger und spricht zu ihm: „Kennest du auch wes dieser Ring und diese Schnur und dieser Stab ist? Juda erkannte es und sprach: Sie ist gerechter denn ich . . .“ „Und da sie gebären sollte, wurden Zwillinge in ihrem Leibe erfunden usw. . . .“ [8]).

Ich weiß nicht, ob man schon bemerkt hat, daß diese Erzählung das Fundament des Novellenstoffes zu bilden scheint, dessen sich Shakespeare in All 's well that ends well bedient hat. Er schöpfte, wie bekannt, aus der Novellensammlung William Paynters The Palace of Pleasure, die 1566 und 1567 in zwei Bänden erschien. Der 33. Novelle in Band I liegt die neunte Novelle des 3. Tages von Boccaccios Dekameron zu Grunde [9]). Hier erklärt Beltramo, er werde Giletta nur dann als Eheweib annehmen, wenn sie den Ring, den er trug, und einen von ihm empfangenen Sohn vorweisen könne. Es gelingt ihr, durch seine Geliebte ihm den Ring abzuschmeicheln und, indem sie nachts sich an deren Stelle setzt, von ihm schwanger zu werden. Wie Thamar bringt sie zwei Knaben zur Welt. Mit diesen und mit dem Ring tritt sie vor Beltramo auf, der sie nun anerkennt. William Paynter behielt „die zwei Kna-

[7]) Gunkel, Genesis [4] (1917) übersetzt S. 416: „Dein Siegelring, deine Kette und dein Stab.“ Er bemerkt: „Den Siegelring trägt man an der rechten Hand oder an einer Schnur an der Brust.“

[8]) Gunkel a. a. O. 418 weist darauf hin, daß die Erzählung von der Geburt der beiden Knaben eine Variante zu der von Jakob und Esau ist.

[9]) Gröber 22, Parallelen bei Lee 101 ff. Hier wie bei Landau 50 und bei Simrock I, 371, was den Ring betrifft, ein Hinweis auf Terenz' Hecyra.

ben" bei. Shakespeare, bei dem sich Giletta in Helena verwandelte, war so kunstverständig, es bei einem Knaben bewenden zu lassen. Dafür aber bereicherte er die Fabel durch Zufügung eines zweiten Ringes, den der König Helena geschenkt hatte.

Ein Ring als Erkennungszeichen wird u. a. auch in der neunten Novelle des zweiten Tages in Boccaccios Dekameron erwähnt, die, sei es im Original, sei es in englischer Bearbeitung, vermutlich für Shakespeares „Cymbeline" einen Hauptteil des Stoffes geboten hat [10]). Doch vertritt hier ein Armband die Stelle des Ringes. Dagegen findet der Ring in dem gleichen Märchentyp sich häufig wieder. So z. B. in dem Zigeunermärchen „Der Eifersüchtige" (Aichele No. 49, vgl. ein anderes von Gaston Paris S. 521 erwähntes aus der Bukowina), das auch sonst große Ähnlichkeit mit Boccaccios Novelle hat (Wette von zwei Kaufleuten, Einschmuggelung des einen durch eine alte Frau in einer mit einem Fenster versehenen Truhe, Anblick der badenden Kaufmannsfrau statt der schlafenden und Entdeckung „eines Males unter ihrer rechten Brust", Wegnahme des von ihr auf einen Tisch gelegten Ringes). Dasselbe gilt von dem Hauptstück des zweiten Teils des französischen Volksmärchens „Die Rosenstadt" (Tegethoff No. 14), in welchem der von der alten Frau in der Truhe eingeschmuggelte böse reiche Mann die Strumpfbänder der schönen Schläferin wegnimmt und als Muttermal „auf ihrer linken Brust eine goldene Birne und auf der rechten eine goldene Traube" entdeckt [11]). Hauptzüge der Novelle Boccaccios bis auf den Ring und das Muttermal „mit drei goldenen mit einem Fädchen geflochtenen Härchen" [12]) finden sich auch in dem sizilianischen Märchen „Die beiden Fürstenkinder von Monteleone" (Gonzen-

[10]) Simrock I, 271 ff.; Landau 135 ff.; Lee 42 ff. Ohle, Shakespeares Cymbeline und seine romanischen Vorläufer, Berlin 1890. Gaston Paris, Le cycle de la „gageure": Romania XXXII, 1903, 481—552. Köhler 211—212, 374, 375. Aarne-Thompson No. 882: „Die Wette auf die Treue der Gattin".

[11]) Varianten dazu z. B. in dem von Paris a. a. O. 520 erwähnten siebenbürgischen Märchen étoile d'or sur le sein, in dem ungarischen Volksmärchen „Aschenhans" (Rona-Sklarek, Cymbeline in Ungarn: Jahrb. d. Deutschen Shakespeare-Gesellsch. XLIV, 1908, 118 ff.): „Der alte Mann sieht durch die zwei Löcher der Lade auf ihrer Brust die Sonne, auf ihrer Stirn den Mond, unter der rechten Brust acht goldene Haare."

[12]) Paris a. a. O 509, Anm. 2 bemerkt, daß Boccaccio mit den Worten „Sotto la sinistra poppa un neo d'intorno al qual erano alquanti peluzzi biondi come oro", sicher einen Zug des Originals bewahrt habe und stellt die von einander ganz unabhängigen gleichartigen Versionen zusammen.

bach No. 7). Die Hauptvariante ist hier, daß es sich nicht um eine Frau, sondern um die Schwester eines jungen Fürsten handelt, der mit seinem Minister die Wette auf die Wahrung ihrer Keuschheit eingeht, worauf nicht dieser, sondern die von ihm bestochene Amme des Mädchens in dessen Schlafzimmer kommt, sich die Form des Muttermals merkt und heimlich den Ring entwendet. Allein die Ersetzung der Gattin durch die Schwester ist dem sizilianischen Märchen keineswegs eigentümlich. Sie findet sich noch häufig, wie in neugriechischen Volksliedern, im deutschen Märchen usw. G. Paris entscheidet sich sogar dafür (S. 545), die Fassung dieser ganzen auf orientalischen Ursprung zurückzuführenden Gruppe von Märchen und Novellen für die älteste zu halten, in der nicht die Gattin, sondern die Schwester die Rolle der Heroine spielt.

Ein roherer Zug der Fabel „Wette auf die Treue der Gattin" oder „auf die Keuschheit der Schwester", in welcher der Ring zum Zeichen der Erkennung dient, besteht darin, daß gleich der ganze Finger, sei es der Verleumdeten, sei es ihrer Stellvertreterin abgeschnitten wird. Schon Jakob Grimm hat seinem Abdruck des Gedichtes Ruprechts von Würzburg „Von zwein Kaufmann" (Altdeutsche Wälder 1815, I, S. 70), die hierauf zugespitzte Erzählung aus Edward Jones Relics of the Welschlands II (1794) im Auszug zugefügt, die jetzt in vollständiger Übersetzung aus dem Mabinogion der Lady Charlotte Guest im Anhang der von San Marte herausgegebenen Übersetzung von Thomas Stephens' Geschichte der wälschen Literatur vom 12. bis 14. Jahrhundert (Halle 1864), 532 ff. vorliegt (vgl. Köhler 374, 375). Das Abschneiden des Fingers mit oder ohne Ring kommt auch in anderen poetischen oder prosaischen Erzählungen vor (Lee 44, 45, 54, 55; G. Paris a. a. O. 483, 484). Offenbar haben wir es hier mit einer älteren Form zu tun, deren Barbarei später gemildert wurde.

Nicht selten dient der Ring als Erkennungszeichen in der Märchengruppe, als deren Typus man „Aschenbrödel" oder „Das goldene, das silberne und das Sternenkleid" bezeichnen kann (Aarne-Thompson 510 A, 510 B; Bolte-Polívka I zu Grimm No. 21 „Aschenputtel", II zu No. 65 „Allerleirauh". Bemerkenswert ist daselbst III, 65 der Hinweis auf das indische Märchen nach Knowles Folktales of Kashmir (London 1888), wonach der König in einem Fisch den Nasenring des Mädchens findet, ihr nachforscht und sie heiratet). Zwar überwiegt im ganzen die „Schuh-

probe", aber in zahlreichen Fällen wird die Heldin des Märchens an einem Ring erkannt, den ihr etwa ein Prinz oder König beim Tanz an den Finger gesteckt oder den sie in die Suppe geworfen oder in das Brot eingebacken hat, die für den Prinzen oder für den König bestimmt waren. Zu diesem Thema kommen mannigfache Variationen vor. So wird in dem wallachischen Märchen „Die Kaisertochter im Schweinestall" (Schott No. 3) der von dem Prinzen seiner schönen Tänzerin geschenkte Ring von ihr in den Topf Milch geworfen, die ihm zum Frühstück gekocht ist. Etwas weiter von dem Thema entfernt sich u. a. das nordische Märchen „Aase, das kleine Gänsemädchen" (Asbjörnsen III, 44). Aase wird die Frau des englischen Königssohns, weil er an dem Ring, den er ihr nachts an den Finger gesteckt hat, erkennt, daß sie als reine Jungfrau bei ihm gelegen habe.

Eine eigentümliche, häufig wiederkehrende einleitende Variante dieses Märchen-Typus besteht darin, daß eine Mutter, oft eine Königin oder Kaiserin, auf dem Sterbebett ihren Mann verpflichtet, nach ihrem Tod nur das Mädchen an ihrer Stelle zur Frau zu nehmen, dem ihr Ring genau passe. Nachdem sich allen Nachforschungen zum Trotz kein Mädchen gefunden, zeigt sich, daß einzig der schönen Tochter der Ring weder zu eng noch zu weit ist. Der Vater erkennt daran, daß sie ihm von Gott als Frau bestimmt sei und will sein unnatürliches Gelüste befriedigen. Die Rettung vor dem Incest erfolgt auf verschiedene Art: durch Flucht des Mädchens, dem nun die Aschenbrödel-Rolle beschieden wird, oder durch Verwandlung in ein Lamm usw. Beispiele dafür sind das sizilianische Märchen „Von der Betta Pilusa" (Gonzenbach No. 38, vgl. Köhlers Anm. II, 229), das italienische „Das Mädchen im Schrein" (Tegethoff No. 20 nach Straparola) in seinem ersten Teil, das serbische „Wie sich die Tochter eines Kaisers in ein Lamm verwandelte" (Karadschitsch No. 28). Eine Parallele bietet das russische Märchen „Fürst Daniel hat's befohlen" (Afanaßjew No. 21). Hier handelt es sich aber nicht um Vater und Tochter, sondern um Bruder und Schwester, und die Schlußwendung lautet so, daß der Bruder seine lange Zeit verschwundene Schwester einem ordentlichen Mann zur Frau gibt und ihre Freundin heiratet, „der auch das Ringlein paßte". Ohne Zusammenhang mit diesem Stoff erscheint der Ring als Erkennungszeichen in dem Märchen „Von den sieben Raben" (Grimm No. 25, Bolte-Polívka I, 234). Hier läßt das Schwesterchen das als Andenken seiner Eltern auf die Wanderschaft mitgenommene Ring-

lein in das Becherchen des siebenten Zwergleins fallen und wird daran von dem siebenten Raben, ihrem verzauberten Bruder, erkannt.

In der ganzen zuletzt herausgehobenen Gruppe von Märchen, Novellen und Dramen ist es immer das Mädchen oder die Frau, deren Erkennung durch den Ring herbeigeführt wird. In einer zweiten Gruppe dient er allein oder mit anderen Gegenständen zur Erkennung des Jünglings oder des Mannes. Hiefür kommt als Märchentypus (Aarne-Thompson 300—359) besonders der Fall der Besiegung und Vernichtung übernatürlicher Gegner (Riesen, Drachen, Trolle usw.), der Befreiung von Jungfrauen aus ihrer Gewalt, der Entlarvung eines Bösewichts, der sich fälschlich der Tat berühmt, in Betracht. Gewöhnlich ist der Retter aus niederem Stand, die Geretteten aber sind Königstöchter. Nicht selten findet sich eine Verknüpfung mit dem Märchen von den dankbaren Tieren oder von den zwei Brüdern oder mit anderen Märchenstoffen. Das litauische Märchen „Von den Räubern und der Prinzessin, die einem Drachen versprochen war" (Schleicher 54), das im übrigen teilweise große Übereinstimmung mit dem deutschen „Die zwei Brüder" (Grimm No. 60, vgl. Bolte-Polivka I zu No. 60) aufweist, wird das Taschentuch der Königstochter, von dem hier die Rede ist, durch „einen goldenen Ring" als Erkennungszeichen ersetzt. In dem nordischen Märchen „Schloß Soria Moria" (Asbjörnsen I, 151 ff.) erkennt die jüngste Prinzessin an dem von Halvor beim Hochzeitsmahl in den Becher geworfenen Ring, den sie ihm einst an den Finger gesteckt, ihren und ihrer Schwestern Befreier, der „den Trollen" die Köpfe abgeschlagen hatte. In einem anderen nordischen Märchen „Die drei Königstöchter im blauen Berg" (Asbjörnsen I, No. 1) erkennt die jüngste Königstochter ihren Befreier, den Soldaten, an dem Ring, den sie ihm ins Haar geknüpft hatte. Dies Motiv des Einflechtens eines Ringes ins Haar, wo er später als Wahrheitsbeweisstück hervorleuchtet, findet sich auch sonst häufig; so in dem nordischen Märchen „Röderev und Aschenbrödel" (Asbjörnsen III, 104 ff.), in dem schwedischen „Wattuman und Wattusin" (Oberleitner 95 ff.), ebenda 78 ff. in dem Märchen „Silfwerhwit und Lillwacker" und 235 ff. „Die drei Hunde" sind es drei von den drei Prinzessinnen ihrem Erretter in sein langes Haar geflochtene Goldringe, an denen er später wiedererkannt wird. Eine Variante ist a. a. O. 77, daß „drei Seidenfäden" statt der drei Goldringe genannt werden.

In anderen Fällen handelt es sich um die Wiedererkennung eines lange Zeit entfernten Ehemannes an einem Ring. So erkennt in dem litauischen Märchen „Vom Sohne des Kuren" (Schleicher 86 ff.) die Prinzessin am Finger des Ministers, der sich für einen Musikanten ausgibt, den von ihr ihrem verschwundenen Bräutigam am Tage der Trauung beim Ringwechsel gegebenen Ring und findet auf diese Weise ihren Mann als Sklaven in der Türkei wieder. Eine Variante steht ebenda 100 ff. in dem Märchen „Von der goldenen Brücke". Hier wird ein Ring von der Prinzessin entzweigebissen. Die eine Hälfte schenkt sie zum Andenken einem Mann, der in Wirklichkeit ein Prinz ist, der aber als Adler von einem General erschossen wird. Wieder lebendig geworden, erscheint er als musizierender Bettler bei dem Hochzeitsmahl der von dem General betrügerisch heimgeführten Prinzessin. Er wirft den halben Ring in das Glas Wein, das sie ihm zum Trinken gegeben hat. Sie erkennt ihn daran, der betrügerische General wird entlarvt und getötet und der Prinz wird statt seiner Eidam des Königs. Zahlreiche Beispiele der Erkennung eines verkleideten, nach langer Abwesenheit heimgekehrten Gatten durch einen in einen Becher geworfenen ganzen oder halben Ring in volkstümlichen Erzählungen und Balladen germanischer Länder hat Lee in seinem Werk über die Quellen des Boccaccio gesammelt (344 ff.). Hierhin gehört auch die Erkennung Liombrunos durch seine Gattin Aquilina an dem, auf ihren Teller geworfenen Zauberring in dem italienischen Märchen „Liombruno" (Tegethoff No. 11).

Auch in den Märchen der Zigeuner findet das gleiche Motiv, wennschon in umgekehrter Form, sich wieder. Der aus einem Pferd entzauberte Jüngling Batim sieht nach elf Jahren der Trennung in einem Gefäß, aus dem er Wasser trinken will, den Ring, den sein Weib, die Königstochter, hat hineinfallen lassen (Aichele No. 9 „Die Geschichte von Batim"). Nicht um ein Ehepaar handelt es sich in dem doch in diese Reihe gehörigen, aus vielen Bestandteilen zusammengesetzten nordischen Märchen „Der Tabaksjunge" (Asbjörnsen III, 27 ff.). Hier bricht das Töchterchen des Bürgermeisters ihren Ring in zwei Teile und gibt dem Betteljungen, der sie geküßt hat, die eine Hälfte, „damit sie sich wiedererkennen könnten, wenn sie einmal wieder zusammenkämen". So geschieht es denn auch, als der zu einem vornehmen Herrn gewordene Junge unerkannt heimkehrt, und beim Gastmahl, zwischen der Bügermeisterin und der Tochter sitzend, heimlich den halben Ring in das Glas der Tochter wirft.

Mit orientalischer Farbenglut ausgemalt ist die Erzählung der heimlichen Vertauschung der Siegelringe der nebeneinander ruhenden Königin Budûr und des Prinzen Kamar es-Samân in der 184. Nacht von Tausend und einer Nacht (V, 135 ff.). Die Königin Budûr erkennt an ihrem von Kamar es-Samân in seinen Brief gelegten Ring ihren Geliebten wieder und vermählt sich mit ihm. Es mag auch noch an das außerhalb dieses Rahmens stehende Märchen „Der Meisterdieb“ (Grimm No. 192, Bolte-Polívka III, 379 ff.) erinnert werden; hier gewinnt der Meisterdieb durch seine List nachts den Trauring der Gräfin und weist ihn mitsamt dem Bettuch dem überlisteten Grafen vor. Dies Motiv findet sich mit mehr oder weniger starken Varianten auch sonst noch häufig. Wohl die grausigste Verwertung des Ringes als Zeichen der Erkennung bietet das sizilianische Märchen „Von der Schwester des Muntifiuri“ (Gonzenbach No. 33). Hier findet die böse Mutter der falschen Königin in einem, vorgeblich mit Stücken eines Thunfisches gefüllten Faß, als sie beim Verzehren des Inhalts auf den Grund des Fasses kommt, eine Hand mit einem Ring, an dem sie erkennt, daß sie ihre eigene Tochter gegessen hat.

Eine Merkwürdigkeit ist, daß in einer westslavischen Fassung des Märchens von „den Menschen mit den wunderbaren Eigenschaften“ der Scharfäugige die verschwundene Königstochter nicht an einem Ring, sondern in einem Ring, der sich 300 Meilen weit in einer Muschel im Schwarzen Meer befindet, erkennt (Wenzig S. 138, vgl. Benfey, Kleinere Schriften II, 3. Abt. S. 155). Mitunter ist das Motiv der Erkennung an einem Ring mit einem anderen verknüpft, das die Herbeischaffung eines oder mehrerer Ringe als eine scheinbar unlösbare Aufgabe hinstellt: „ursprünglich vielleicht eine Brautwettformel“, bei welcher der Held sein Leben einsetzt. Dies ist der Fall in dem Zigeunermärchen „Der Dumme, der König wird“ (Aichele No. 62 und dazu die ausführliche Anm. S. 337). Hierhin gehört auch entsprechend dem Märchentypus No. 554 bei Aarne-Thompson das irische Märchen „Der hinterlistige Adler“ (Müller-Lisowski No. 33), in welchem eine der dem Königssohn von der alten Hexe auferlegten Arbeiten darin besteht, einen See trocken zu legen, um den Goldring zu beschaffen, den dort ihre Großmutter vor sieben Jahren verloren hatte.

Dieser Abschnitt sei mit einem der historischen Literatur entnommenen Beispiel beendigt. Oft wiederholt, auch noch in Heinrich Laubes Drama „Graf Essex“ auf originelle Art verwertet,

ist die Erzählung von dem Ring, den Königin Elisabeth einst ihrem Günstling geschenkt habe, mit dem Versprechen, wenn er ihr vorgezeigt werde, ihm Gnade zu erweisen, was auch geschehen sein möge, und daß dieser Ring, den der wegen Hochverrats zum Tod verurteilte Essex der Königin durch die Gräfin Nottingham übersenden wollte, von dieser auf Andringen ihres Gemahls, eines Gegners Essex', zurückbehalten sei. Der Ring ist sogar und zwar in verschiedenen Exemplaren gezeigt worden. Aber die ganze Erzählung, durch kein zeitgenössisches Zeugnis gestützt, ist von der historischen Kritik mit guten Gründen verworfen worden. (Ranke, Englische Geschichte I, 344, 345; Pollard, The History of England 1547—1607 (Vol. VI der Political History of England, 1910), 472).

Der Ring als Rechtssymbol.

Im römischen Recht spielen die Symbole eine geringe Rolle. Der Ring kommt als Verlobungsring vor, aber ohne rechtliche Bedeutung, und wird der Frau mit ins Grab gegeben. Nach Jakob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer⁴ I, 244 ist der Ringwechsel „noch heute feierliches Zeichen des geschlossenen Eheverlöbnisses. Früherhin scheint oft bloß der Bräutigam der Braut einen Ring an den Finger gesteckt zu haben". Vielleicht war die Sitte erst mit dem Christentum eingeführt [13]). Nach einer bekannten Legende steckt ein römischer Jüngling seinen Verlobungsring an einen ausgestreckten Finger einer Venus-Statue, worauf die Göttin zu seinem Schrekken den Finger biegt, zum Zeichen, daß sie sich als seine Verlobte betrachte und durch Zauber seine Verbindung mit seiner Braut, einem christlichen Mädchen, verhindert. Im Mittelalter erfuhr diese Legende manche Umformung, und in neuerer Zeit ist sie u. a. von Thomas Moore in seiner Ballade The Ring, von Franz von Gaudy in der Novelle „Frau Venus" verwertet worden. Die vollendetste künstlerische Form gab ihr Prosper Mérimée 1837 in seiner Novelle La Vénus d'Ille, die er als sein Meisterwerk betrachtete. Auf ihr beruht Armin Rüegers Libretto zu Othmar Schoecks Oper (vgl. L. Gauchat „Zu Othmar Schoecks neuer Oper Venus": Neue Zürcher Zeitung 1922 9. Mai Morgenbl. No. 608 und die Ergänzung von Charles Simon in No. 625 12. Mai Morgenbl.). In Andersens Märchen „Die Eisjungfrau" ist es diese, der Rudy den von seiner Braut Babette ihm ge-

[13]) [Vgl. N. Γ. Πολίτης, Λαογραφικὰ Σύμμεικτα I, 102 ff.; II, 224 ff.]

gebenen Verlobungsring überläßt und die ihn, dem Tode geweiht, dafür am Abend vor seinem Hochzeitstag in ihr kaltes Reich zieht.

Man mag zu den rechtssymbolischen Akten, für die der Ring bei Verlobung und Verheiratung benutzt wurde, auch jene Gewohnheit der Republik Venedig zählen, dergemäß der Doge am Himmelfahrtstag auf dem Bucentaur ins Meer hinausfuhr und sich ihm durch Versenkung eines Ringes als Herrscher vermählte. Endlich darf noch an eine andere rechtssymbolische Bedeutung des Ringes im Mittelalter bei der Übergabe von Grundstücken und bei der Investitur der Bischöfe („durch Ring und Stab") erinnert werden (J. Grimm a. a. O. I, 246). Damit sei der Ring unserer Untersuchung geschlossen.

Literatur-Verzeichnis[1]).

Aarne. Antti: Vergleichende Märchenforschungen (I. Das Märchen vom Zauberring). Helsingfors 1907.

— The types of the Folk-tale, a classification and bibliography. Transl. and enlarged by Stith Thompson. Helsinki 1928 (FF Communications No. 74).

Afanaßjew, A. N.: Russische Volksmärchen, übers. von Anna Meyer. Wien 1906. Neue Folge 1910.

Aichele, Walter: Zigeunermärchen (M. d. W.). Jena 1926.

Aly, Wolf: Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. Göttingen 1921.

Asbjörnsen, P. Chr. und Moe, Jörgen: Nordische Volks- und Hausmärchen, ausgewählt und hrsg. von Björn Björnsen, deutsch von Pauline Klaiber. 3 Bände. München 1909.

Basile, Giambattista: Il Pentamerone. Tradotto dall' antico dialetto Neapolitano . . . da Benedetto Croce. 2 Vol. Bari 1925.

Benfey, Theodor: Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen aus dem Sanskrit übersetzt mit Einl. und Anm. 2 Teile. Leipzig 1859.

Böhm, M. und Specht, F.: Lettisch-litauische Volksmärchen (M. d. W.). Jena 1924.

Bolte, Johannes und Polívka, Georg: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. 4 Bde. Leipzig 1913—1930.

Giese, Friedrich: Türkische Märchen (M. d. W.). Jena 1925.

Gonzenbach, Laura: Sizilianische Märchen aus dem Volksmund gesammelt. Mit Anm. von Reinhold Köhler und einer Einl. von Otto Hartwig. Leipzig 1870.

---

[1]) Die Sammlung „Die Märchen der Weltliteratur, hrsg. v. Fr. v. d. Leyen und P. Zaunert" wird durch „M. d. W." abgekürzt. — Die hier aufgeführten Werke werden in dem Aufsatz durch Angabe des Verf.-Namens zitiert.

Grimm, Jakob und Wilhelm: Kinder- und Hausmärchen. 3 Bde. 3. Aufl. Göttingen 1856.

Gröber, Gustav: Über die Quellen von Boccaccios Dekameron (Einführung in die Romanischen Klassiker I). Straßburg 1913.

Hahn, J. G. von: Griechische und albanesische Märchen. 2 Teile. Leipzig 1864.

Hammer, J. von: Rosenöl, oder Sagen und Kunden des Morgenlandes, aus arabischen, persischen und türkischen Quellen gesammelt. Stuttgart 1813.

Hertel, Johann: Indische Märchen (M. d. W.). Jena 1909.

Wuk (Stephanowitsch Karadschitsch): Volksmärchen der Serben, ins Deutsche übers. von dessen Tochter Wilhelmine. Mit einer Vorrede von Jakob Grimm. Berlin 1854.

Köhler, Reinhold: Kleinere Schriften. Hrsg. v. J. Bolte I: Zur Märchenforschung. Weimar 1898.

Kretschmer, P.: Neugriechische Märchen (M. d. W.). Jena 1917.

Kreutzwald, Friedrich: Ehstnische Märchen. Aus dem Ehstnischen übersetzt von F. Löwe. Halle 1869.

Landau, Marcus: Die Quellen des Dekameron. 2. Aufl. Stuttgart 1884.

Lee, A.: The Decameron. Its sources and analogues. London 1909.

Müller-Lisowski, Käte: Irische Volksmärchen (M. d. W.). Jena 1923.

Oberleitner, Karl: Schwedische Volkssagen und Märchen übers. nach Cavallius und Stephens. Wien 1848.

Rona-Sklarek, Elisabeth: Ungarische Volksmärchen, ausgew. und übers. Neue Folge. Leipzig 1909.

Schleicher, August: Litauische Märchen, Sprichwörter, Rätsel und Lieder. Weimar 1857.

Schott, Arthur und Albert: Walachische Märchen. Stuttgart und Tübingen 1845.

Simrock, Karl: Die Quellen des Shakespeare in Novellen, Märchen und Sagen. Teil I. 2. Aufl. Bonn 1872.

Sklarek, Elisabeth: Ungarische Volksmärchen, ausgew. und übers. Leipzig 1901. (N. F. s. Rona-Sklarek.)

Tausend und eine Nacht. Aus dem Arabischen übertragen von Max Henning. 24 Bde. Leipzig: Reclam. 1895—1898.

Tegethoff, Ernst: Französische Volksmärchen (M. d. W.). Jena 1923.

Weil, Gustav: Bibilische Legenden der Muselmänner. Frankfurt a. M. 1845.

Wenzig, Joseph: Westslawischer Märchenschatz. 3. Ausg. Leipzig 1870.

Wilhelm, Richard: Chinesische Volksmärchen (M. d. W.). Jena 1917.